王夫之对《无妄》、《震》卦的阐发及其时代关切

张 学 智

(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘 要: 文章主要考察王夫之对《无妄》、《震》卦所作的阐发。对《无妄》的阐发,王夫之着力彰显的是存在的真实性,存在的辩证本性和复杂过程,以此批评佛教道教所宣扬的“空”、“无”。对《震》卦的阐发,王夫之彰显的是《震》所代表的能动精神,以及动静互涵中动控御静、激活静、带起静的主导作用。通过分析装裹在易学语言中的哲学理念,揭示王夫之在明朝甫亡、民皆疑惧之时,倡导发起信心,勇敢担当,立体致用,争取民族兴复的精神。

关键词: 王夫之;《无妄》;《震》;佛老;动静

中图分类号:B249.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2013)01-0046-09

一、对《无妄》卦的阐发:存在的真实

《周易外传》的《无妄》一篇,是王夫之阐发他关于存在问题的根本见解,以“有”的实在性、恒常性批判佛道教宣扬的“空”“无”学说,恢复刚健、笃实的中国文化基调,消除士大夫由浸染佛、道而有的软弱、委靡之气的重要篇章。本节结合王夫之晚年所作的重要著作《周易内传》,分析王夫之《无妄》诠释中所包含的时代关切。

王夫之的诠释从解析卦名开始。他认为,“无妄”是相对“妄”而言,没有“妄”,则“无妄”无从谈起。无妄与妄处在一个统一体中。从卦辞说,既有“其匪正有眚,不利有所往”,又有“元亨利贞”。“妄”与“无妄”,出在同一卦中。要解通整个卦辞,就要把妄和无妄作为一个统一体的两个方面来解释。更重要的是,王夫之想通过这样的思想方法,引出他的一个深刻见解:之所以无妄,乃是因为有妄。承认妄,正视妄,从而认识天理、顺承天时,可以因祸得福,化妄为无妄。王夫之先从《无妄》的卦体进行解说:

> 时当阴积于上,阳秉天化,以震起而昭苏之,则诚所固有之几也。乃此卦天道运于上,固奠其位,二阴处下,非极其盛,而初阳震动,非以其时,理之所无,时之或有,妄矣。然自人而言则为妄,自天而言,则有常以序时,有变以起不测之化,既为时之所有,即为理之所不无。理,天理也。在天者即为理,纵横出入,随感而不忧物之利,则人所谓妄者,皆无妄也。君子于天之本非有妄者,顺天而奉天时,于妄者深信其无妄,而以归诸天理之固有,因时消息以进退,而不敢希天以或诡于妄。故天道全于上,天化起于下,元亨利贞,四德不爽。①

这是说,《无妄》震下乾上。在上之乾象征天道运行于上,为万物奠定时位基础。震之初爻为阳爻,其上二爻为阴爻。初九秉承天运化之机,以天所奠定之时位为根据,以震起六二、六三使之苏醒、鲜活为己任。但下卦之二阴爻,尚未能积累至三阴达于极盛;初阳尚未阳气充盈,其震动非恰当之时节。故可视之为理之所无,时之或有。从一般眼光看,是“妄”。但人视为妄的,从天的视角看,则非妄。天一方面有它的运行常规,一方面有表面上不合常规的变局,而变局实际上是常规的另一种表达,不过神妙不测、不常见而已。王夫之此处一个卓越的理解是,既然是客观存在,就是理之所有的。理,“在天为理”,既为天理,就是合当有的。理有其不以人的意志为转移的必然性。这种必然性无意志、无目的,纯按自己本性的必然性运

收稿日期:2012-09-20

作者简介:张学智,男,宁夏中卫人,北京大学哲学系教授。

① 《船山全书》第一册,长沙:岳麓书社 1996 年版,第 235 页。

动。则人所谓妄,从天的角度看,皆无妄。君子于此,知天之无妄,将浅见者视为妄的,皆看做天理本来就有的,万事皆顺天道天理而行,不敢有半点侥幸。这样,天的运行规则没有遭到破坏,因而天的运化能够顺利进行。人间的灾祸,都是人违背天道,逞私意蛮干的结果。要说有妄,都是人自取之妄。天本无妄,理本无妄。这就是王夫之对“无妄”的根本看法,他对佛道二教的批评,对世间虚妄之事的批评,皆以此为出发点。

此外,王夫之还从卦变解释《无妄》卦义。《无妄》自何卦变来,王夫之早晚年有不同的看法。在晚年的《内传》中,王夫之解释《无妄》彖传“无妄,刚自外来,而为主于内”时认为,《无妄》从《遁》卦变来,《遁》九三之阳入而来初,即为《无妄》。《遁》卦外卦皆阳,阳与阳为类,于是将九三带离内卦而与外卦之三阳为群,有遁离之象。九三来至初地,离开逃遁之地,返归于内,以一阳而主二阴,为无妄之象①。而在早年的《外传》中,则认为自《否》卦变而来,目的是为了说明无妄因妄而有:因为《否》之象,上乾下坤,代表“天地不交而万物不通”。外刚内柔,外阳内阴,代表“内小人而外君子,小人道长,君子道消”,为否塞之象。否塞,就是“妄”。而《否》卦初六变而为阳,则为《无妄》。初九为主动求变,来为二阴之主,从昔日的不交、否塞,变为今日之无妄、有主,变哀为乐,变苦为甘,故“无妄”②。如此解释,是为了突出无妄是妄之否定,是妄之改变,为他批判佛道二家的“妄”做好铺垫。

王夫之在《外传》中,将以上关于“妄”的基本观点运用于对佛、道的批评,认为佛道所斥为妄的,实为无妄;而佛道所谓无妄者,皆大妄。他首先批评佛教:

> 索真不得,据妄为宗,妄无可依,别求真主。故彼为之说曰:“非因非缘,非和非合,非自非然,如梦如幻,如石女儿,如龟毛兔角;捏目成花,闻梅生液;而真人无位,浮寄肉团;三寸离钩,金鳞别觅。”率其所见,以真为妄,以妄为真。故其至也,厌弃此身,以拣净垢;有之既妄,趣死为乐;生之既妄,灭伦为净。何怪其裂天彝而毁人纪哉!③

这里,王夫之是以儒家立场来批评佛教的。从对佛教主旨概括的准确、深入来说,王夫之对佛教是用过很深功夫的。他指出,佛教为了寻求出世、解脱,把世间一切看成空;为了证成这个“空”,造出了许多理论和实践,其中最基础的就是所谓万法因缘和合为假有,故本性空;须勘破、离弃假有。而要达到此目的,首先在打破人世间的既成条规,包括社会伦理、身体、生死等,一切视为虚妄而鄙弃之。王夫之认为,佛教的这些做法,从儒家入世的眼光看,皆是以妄为真,以真为妄,为了达到特定目的而颠倒了真实情况。

他又批评道家说:

> 若夫以有为迹,以无为常,背阴抱阳,中虚成实,斥真不仁,游妄自得,故抑为之说曰:吾有大患,为吾有身;反以为动,弱以为用;糠粃仁义,刍狗万物。究其所归,以得为妄,以丧为真,器外求道,性外求命,阳不任化,阴不任凝。故其至也,绝弃圣智,颠倒生死;以有为妄,斗衡可折;以生为妄,哀乐俱舍。又何怪其规避昼夜之常,以冀长生之陋说哉!④

这里对道家的批评同样十分广泛、深入,涉及本体论、方法论、政治观、伦理观、身体观、生死观等。中心是其以有为妄,以无为常,鄙弃身体,破除世间一切伦理规范,追求虚静的本体;抛弃普通生活,追求长生这些虚妄的东西。王夫之对道家的批评,仍在其视真实的人世生活为虚妄,以虚妄的出世为真这个方面。

王夫之重点阐述的是人世生活的真实性,以此批评佛、道的虚妄;而在其阐释中,对事物的生成、壮大的过程进行了细致刻画,由此阐发出许多精辟见解。首先王夫之认为,人是活生生的真实存在,人必须依赖物质世界,过真实的、属人的物

① 《船山全书》第一册,第 236 页。
② 《船山全书》第一册,第 889 页。
③ 《船山全书》第一册,第 886 页。
④ 《船山全书》第一册,第 886 页。

质生活。人所依赖的物质世界，是有自身的实在性和规律性的。靠此实在性与规律性，人才能认识世界、取用世界，维持人的生存与传衍。这个道理虽然简单，但却是最基本的；人的一切识见、一切行为，皆应从此最基本的地方出发，他说：

> 若夫以粟种粟，以器挹水，枫无柳枝，栗无枣实，成功之退，以生将来，取用不爽，物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺。……是故阴阳奠位，一阳内动，情不容吝，机不容止，破块启蒙，灿然皆有。静者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形别质，利用安身。其不得以有为不可依者而谓之妄，其亦明矣。①

这是认为，万物皆由阴阳为他们规定发展的潜在功能，阳为预有之性质，阴为其物质支撑。迨时机成熟，万物蓬勃开展。动者，应机而动，无丝毫滞留；静者，随动提供其质地，无丝毫吝啬。质地，是表现出来的，万物之质地，就是万物的可经验的现实存在；而此现实存在，是动者见机而作，不断提供新的可能性的基础。阴阳二者，动静各别，共同为万物的存在和传衍发生作用。由此机缘、质地之不同，万物各各殊别。而由殊别的万物构成的世界是真实不诬的，无丝毫虚妄处。

王夫之也论证了生死的客观性、真实性、不可改易性。生死之理在一般层面上本来极其浅显，也极易明了，但道家道教的人为长生之说所迷惑，置此基本道理于不顾，并且自欺欺人。王夫之说：

> 既已为之人矣，生死者昼夜也，昼夜者古今也。祖祢之日月，昔有来也；子孙之日月，后有往也。由其同生，知其同死；由其同死，知其同生。同死者退，同生者进，进退相禅，无不生之日月。……物情非妄，皆以生征。征于人者，情为尤显。跽折必喜，箕踞必怒，墟墓必哀，琴尊必乐。性静非无，形动必合。可不谓天下之至常者乎？夫然，其常而可依者，皆其生而有；其生而有者，非妄而必真。故雷承天以动，起物之生，造物之有，而物与无妄，于以对时，于以育物，岂有他哉！②

生死如昼夜，昼夜如古今。有古即有今，有昼即有夜，生死乃世间至为明显、自然之事，不容虚妄视之。人也是如此，喜怒哀乐，性情动静，皆至为平常、至为真实之事，亦不容虚妄视之。这里需要指出的是，王夫之在论证物与人的真实性时，特别结合《无妄》卦的象辞点明人对万物之变化应取的态度。象辞云：“天下雷行，物与无妄，先王以茂对时，育万物。”意思是，《无妄》下卦为震，象征雷；上卦为乾，象征天。天下雷行，指雷应时节发生，惊起万物，出蛰萌生。万物不管灵蠢，各如其性质，无有妄动。先王效法天道，使万物各遂其生，发育长养。对其中的“以茂对时”，王夫之更有深入阐释，他说：

> 以无择为盛，以不测为时，此其为无妄者。虽若有妄，而固无妄也。先王不以此道用之以威福，恐其刑已滥而赏已淫，虽自信无妄，而必有妄矣。唯因万物之时，天所发生之候，行长养之令。金、木、水、火、土、谷惟修，草、木、鸟、兽咸若，使之自遂其生，则道虽盛而无过。然所谓“对时”者，因天因物以察其变，非若吕不韦之《月令》，限以一切之法也。③

“无择”者，平等对待一切事物，无有厚薄，使万物皆得享受天地的润泽，无有遗漏。“不测”者，按照事物的本来面目，自然地、应机地应对事物，使之自然发展，不有人力逆天强为。这就是“茂”，就是天地的本来面目，就是以人合天应取的态度。不以威福滥用刑赏，就是要抑制人因为已“茂”而可能发生的骄奢。对《月令》的批评，表示王夫之不愿把生动的、多样的天象物候，框定在一个统一的、有限的图式中，提倡以具体的、变化的观点来考察事物。此皆“无妄”之意。

为了对“无妄”做更深入、更使人信服的肯定，王夫之对事物变化发展一般规律也做了富有哲理的阐发。这一部分是他的《无妄》解释中最有价值的地方。他说：

> 凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭，固因缘和合自然之妙合，万物之

---

① 《船山全书》第一册，第887页。

② 《船山全书》第一册，第887—888页。

③ 《船山全书》第一册，第238页。

> 所出入,仁义之所张弛也。胚胎者,阴阳充积,聚定其基也。流荡者,静躁往来,阴在而阳感也。灌注者,有形有情,本所自生,同类牖纳阴阳之施予而不倦者也。其既则衰减矣。基量有穷,予之而不能多受也。又其既则散灭矣。衰减之穷,予而不茹,则推故而别致其新也。①

在王夫之看来,万物都可以说是某种物质因素聚合的产物。事物都是某种物质因素进入此物因而其生,出离此物因而其死的过程。在这一出一入间,代表增加的势用的“仁”用事,则事物增长,此为“张”;代表保持此事物的限度的“义”用事,则抑制其逾越规范增长,此为“弛”。万物就是一个个张弛有度、出入有节的独立体。此中的“出入”,很容易使我们联想到后王夫之数百年的现代哲学家金岳霖的“道、式、能”和冯友兰的“理、气、无极而太极”学说②,不过王夫之说得更加浑融、原始而已。对于事物的发展,王夫之将其分为五个阶段:“胚胎”为阴阳二气聚合产生事物的最初基底,“流荡”为在此基底上发生的感与应。此基底为阴、为静,其上之感应为阳、为躁。此感应为后一阶段的“灌注”之发生造下了契机。“灌注”指此事物接受外部的给予而生长壮大。形,指事物的物质形体,情指事物的性能,特别是它想接受外部给予而发展壮大自己的内在欲望。二者皆事物本有。有此形体和欲望,则此种接受和成长就是自然而然的。往下的阶段是“衰减”。为什么会有衰减?王夫之不抽象地从有盛就有衰这个一般性理解去解释,而是从事物本身的质量界限与它的欲望之间的矛盾去解释。基量有穷,指事物皆有由它的本性所决定的受体的数量限制。如果可以无限量地接受外部的给予,则它可以无限增长或长盛不衰;但事物的数量界限限制了它的生长欲望。这一限制也是自然的,无可奈何的。再下的阶段是“散灭”。衰减到极致,其基量不能接受外部给予,其生命力渐渐耗尽,只好散灭形成其他新的事物。这一对事物的总体性说明和对事物生灭诸阶段的解释,涉及气与理、内与外、度与量、出入张弛等形上话语,充满了对事物的深切体察和富于哲学维度的思辨。

王夫之进一步说:

> 夫生理之运行,极情为量;迨其灌注,因量为增。情不尽于所生,故生有所限;量本受于至正,故生不容乖。则既生以后,百年之中,阅物之万,应事之赜,因物事而得理,推理而必合于生,因生而得仁,因仁而得义,因仁义而得礼乐刑政,极至于死而哀之以存生理于延袤者,亦盛矣哉!终日劳劳而恐不逮矣,何暇患焉!……故贱形必贱情,贱情必贱生,贱生必贱仁义,贱仁义必离生,离生必谓无为真而谓生为妄,而二氏之邪说昌矣。③

这是说,就人来说,每个人的生命,都有它的限度,这个限度,是由它本性的必然性规定的;它的生,是在这一限度内的增长;它的死,是这一限度的充其极。人在有限的生命中,要经历很多事情,有些事情是很繁杂的。人认识事物,得到它的道理;上溯其过程,推想此理,必符合人的生命活动的轨迹。因有生命,所以有仁爱,因为仁是人之为人的本质规定;有仁爱必有对它的具体实现方式,这就是义,因为义是仁的“断制”、仁的分别。有仁义之心,必有它的外在表现礼乐、刑政,因为心的内容必须实现为某种作为、制度。生死在制度上的表现就是各种养生丧死的具体仪节。可以说,丧礼、祭礼就是把人的生命活动延续久远的一种迂回的、象征的文化形式。对人的一生的评价,褒奖是人所喜欢的,贬损是人所厌恶的,所以代表人的盖棺之论的谥号受到普遍重视。从文化人类学来说,丧祭、谥名这些活动,也是有根据的、无妄的。而佛家道家轻贱生命,侈谈出离。王夫之从人的文化获得、人禽之别的高度,对这种对待生命的愚昧态度,进行激烈批评:

> 且天地之生也,则人以为贵。草木任生而不恤其死,禽兽患死而不知哀死,人知哀死而不必患死。哀以延天地之生,患以废天地之化。故哀与患,人禽之大别也。而庸夫恒致其患,则禽心长而人理短。

---

① 《船山全书》第一册,第888页。

② 见金岳霖著:《论道》,北京:商务印书馆1985年版,第36页;冯友兰著:《新理学》,载《三松堂全集》第四卷,郑州:河南人民出版社1986年版,第53页。

③ 《船山全书》第一册,第889页。

> 愚者不知死之必生，故患死；巧者知生之必死，则且患生。所患者必思离之。离而闪烁规避其中者，老之以反为用也；离而超忽游泆其外者，释之以离钩为金鳞也。其为患也均，而致死其情以求生也均。①

尤其是人的情感活动，作为人一切活动的控御者、统率者，代表人的现实存在，是无法废弃的。王夫之把情感定义为“情者，阴阳之几，凝于性而效其能者”②，赋予极重要的地位。阴者，身体的自然欲望；阳者，人性之正理。阴阳之几，指生于人性、表现人性的某种身体欲望。这里王夫之对情的理解，虽有取于朱熹“性体情用，性静情动”的思想，但主要是出于对情的现实作用、其无妄的性质的肯定。

王夫之由此提出他对待生死的态度：

> 是故圣人尽人道而合天德。合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。百年一心，战战栗栗，践其真而未逮，又何敢以此为妄而轻视之以药哉！故曰：“先王以茂对时，育万物”，盖言生而有也。③

这里的天德人道，即《周易》的“天行健，君子以自强不息”。合天德，就是以健动不息的天道为效法对象，将人之所以为人者发扬光大，使生命活动极尽其光彩，从精神到肉体，都展现其辉煌。这也就是他后来重点发挥的“践形”学说。尽人道者，尊重生命，按照发于人性的真实情感去活动，保持这样的态度，终其一生。珍视生命的真实无妄，不敢违背。这也就是《中庸》的“率性之谓道”。合天德，尽人道，就是王夫之认为应该采取的“以茂对时”的态度和方法。王夫之所谓“无妄”，解释方向在此，行动的归结点亦在此。

二、对《震》卦的阐发：动的表彰

王夫之的《震》卦阐发，重点与《无妄》不同。虽然也有批评道家的地方，但着眼点与《无妄》大异。在《震》卦的阐发中，接触到的哲学义理更为复杂深刻，其中暗含的时代关怀更为激切。

王夫之首先阐明的是，《震》的有主问题，这涉及的一般哲学问题是事物有无主宰，何者为主宰，借以批评道家的“重为轻根”、“静为躁君”。王夫之先从“常”与“变”引出主宰问题，他说：

> 天下亦变矣。变而非能改其常，则必有以为之主。无主则不足与始。无主则不足与继。岂唯家之有宗庙，国之有社稷哉？离乎阴阳未交之始以为主，别建乎杳冥、恍惚之影，物外之散士不足以君中国也。乘乎阴阳微动之际以择主，巧迓之轻重、静躁之机，小宗之支子不足以承祧也。故天下亦变矣，所以变者亦常矣。相生相息而皆其常，相延相代而无有非变。故纯乾纯坤，无时也。有纯乾之时，则形何以复凝？有纯坤之时，则象何以复昭？且其时之空洞而晦塞矣，复何从而纪之哉？夏至之纯阳非无阴，冬至之纯阴非无阳。黄垆青天，用隐而体不隐。……纯乾纯坤终无其时，则即有杳冥恍惚之精，亦因乎至变，相保以固其贞，而终不可谓之“杳冥”、“恍惚”也。且轻重、躁静迭相为君，亦无不倡而先和，终不可谓“静为躁君”也。④

这是说，天地万物皆变、皆动，变动的根据是内蕴于自身中的各自的性质。性质是常，无此性质则无此事物。具体的变化是此性质在不同时空条件下的表现。常是一个事物的主宰，没有主宰，事物既不能有其开始，也不能有其继续。主宰无物不有，无物不然。事物之有主宰，就如家有宗庙，国有社稷。由于有主宰，事物皆处在不断的流行变化中，生灭不已是其常态，延续和替代之变化正所以表现其性质之稳定性。而老子的“有物混成，先天地生”，即主张在阴阳未交之始有一物为之主宰；其“恍兮惚兮，其中有物”，即主张有杳冥不可知之物为之主宰。由此看来，作为隐士的道家不能做中国的统御者，窃弄阴阳、玩弄机巧的道家思想，也不能做中国文化的主体。天地间绝无纯乾纯坤之时。乾主产生，坤主长养。有乾无坤，则导致有潜在之机能而无形体之支撑；有坤无乾，则导致有质地而无产生之机能。且既无乾坤，此时

---

① 《船山全书》第一册，第 889 页。

② 《船山全书》第一册，第 889 页。

③ 《船山全书》第一册，第 890 页。

④ 《船山全书》第一册，第 946—947 页。

之空洞浩渺辽远无际无从刻画。事物初生时的即有即无、恍惚难明状态,在其发展壮大中,其“有”肯定会被贞定保留,其“无”肯定会被显现彰明。

此外,王夫之这段话还涉及一个深刻的哲学问题,即体与用、隐与显的关系问题。既无纯阴纯阳,则阴与阳二者共同构成本体。也就是说,本体只能是既阴又阳的,如夏至时阳气最盛,但此时亦有阴;冬至时阴气最盛,但此时非无阳。即如天地为至大之物,天与地二者中之任一物,亦不能做万物之本体。万物之本体,是天与地构成的共同体。王夫之所说的“黄垆青天,用隐而体不隐”,即指这个道理。意为,天(青天)、地(黄垆)都是个别、具体,而天地之共同体为一般。一般为体,个别为用,在说到天时,就逻辑地包含地,此时天为显,地为隐;说到地时,就逻辑地包含天,此时地为显,天为隐。作为用的天、地,都有隐掉其对方之时,而作为体的天地共同体,则永无隐掉对方之时,永远是天地并有。故“用隐而体不隐”。这一观点,是与他以上“纯阳纯阴无时也”的思想紧密相关的,是这一思想的直接推论。从远处说,这一观点是与他的“乾坤并建”①、“阴阳向背隐显”②诸学说遥相呼应的。这是王夫之的重要义理,在他的著作中是贯穿始终的。

王夫之在以上阐述中,主张“有主”。何者为主?“动”为主。以动为主的思想,在《无妄》阐释中,已经充分表露,并以此为批评佛、道的空无、虚静的根据。比如“不动之常,惟以动验;既动之常,不待反推。是静因动而得常,动不因静而载一。一岁之生,一日之生,一念之生,放于无穷,范围不过,非得有参差傀异、或作或辍之情形也。”③在对《震》卦的阐发中,以动为主是中心观念,其他论述,都围绕此观念展开。并以此批评老子的“重为轻根,静为躁君”之说。王夫之说:

> 轻重、静躁迭相为君,亦无不倡而先和,终不可谓“静为躁君”也。尝近取而验之,人之有心,昼夜用而不息。尝人欲杂动,而所资以见天理者,舍此心而奚主!其不用而静且轻,则寤寐之顷是也。旦昼之所为,其非寤寐之得主,明矣。寐而有梦,则皆其荒唐辟谬而不可据。今有人焉,据所梦者以为适从,则岂不傎乎?④

这是说,轻与重、静与躁皆可为君,非如老子所说。凡物皆对立而统一,如有独倡,必定先和。比如人之心,昼有所思,夜有所梦,此无息处;而欲望交攻,天理常存,此以动为主。心之活动,其静且轻者,唯睡梦之时。也就是说,以静为主,只有此时。人大量非睡梦状态的活动,皆以动为主宰。睡梦中的大量荒唐怪诞之事,是不能作为人的行为的根据的。故静不能为动之主,无不能为有之君。老子的“重为轻根”、“静为躁君”,恰是以静为主,是与人的思想行为的实际情况相违背的。

王夫之认为,能作为万物本体的,是理与气的统合。他将此本体称为“帝”。引出“帝”这个概念,是为了切合《周易·说卦传》的“帝出乎震”和“震为长男”等说法,加强“震”的天理性、权威性、不可违抗性。王夫之在说明了静不能为主的道理后接着说:

> 夫理以充气,而气以充理。理气交充而互相持,和而相守以为之精。则所以为主者在焉。……今瘖者非无不言,而终不能言;痿者非无不行,而终不能行,彼理具而气不至也。由是观之,动者不借于静,不亦谂乎?……自其为之主以始者帝也,其充而相持、和而相守者是也。非离阴阳,而异乎梦寐。自其为之主以继者震也,其气动以充理而使重者是也。非以阴为体以听阳之来去,而异乎瘖痿。帝者始,继者震,故曰:“帝出乎震。”又曰:“出可以守宗庙社稷,以为祭主。”⑤

这是正面说明以动为主的必然性。作为本体的帝既非如朱熹之理在气先,也非有气无理。而是理气相互依持,相互依赖,二者互为对方存在的根

---

① 参见拙文《王夫之“乾坤并建”的诠释面向》,《复旦学报》(社会科学版)2012 年第 4 期。
② 参见拙文《王夫之“阴阳向背”说的本体意义》,《周易研究》2012 年第 3 期。
③ 《船山全书》第一册,第 888 页。
④ 《船山全书》第一册,第 947 页。
⑤ 《船山全书》第一册,第 947—948 页。

据。这个本体不离阴阳,不像梦境那样有气无理,虚浮杂乱。继本体而有,自本体一根而发者为“震”。震继承了、复制了帝的性质。除了本体理气交充的性质外,王夫之这里更加重了动为主、阳为主这个方面。震的德行是动,主动者、主阳者的气可以激发主静者、主阴者的理使之动、使之发生主宰、主导等作用。阴不能为主体,阳也不是其临时的、外在的辅助。能为万象主的震,是理气互相依持中的动,不像痞者痿者那样理至而气不至。帝是本体,故为始;震是帝按照自己的样式产生出来的,故为继。此继肖其父母,理气完足,动以带静,故可为承祧之主。照《震·象》的说法,即“出可以守宗庙社稷,以为祭主”。这里需要注意的是,《说卦传》中的“帝出乎震”,是“帝”由震生出。其根据是“万物出乎震,震,东方也”。按照朱熹的解释,“帝者,天之主宰”①,帝代表天地万物,而东方为事物开始之地。故帝由震生出。而王夫之的解释与此相反,是“帝”生出震。在王夫之的思想中,代表万物本体的“帝”是最高的,它不能由别的东西生出,它的基本思想是“乾坤并建”,即作为本体的天地生出其余62卦,《震》是其中之一,当然是“帝生出震”了。帝生出的震继承了帝的全部性质,特别是阴阳互倚中阳与动的首出地位。

王夫之继而从《说卦传》的“震为长男”及父子承继关系来说明这一道理:

> 尸长子之责,承宗社之大,盖其体则承帝而不偏承乎阴阳,其用则承乾而不承坤。何也?坤已凝而阳生,则《复》是已,是人事之往来也。未成乎坤而阳先起,则《震》是已,是天机之生息也。《复》为人事之改图,故屡进而益长;《震》为天机之先动,故再震而遂泥。帝不容已于出,而出即可以为帝,故言不言、行不行,动静互涵,以为万变之宗。帝不容已于出,故君在而太子建;出即可以为帝,故君终而嗣子立。受命于帝而承祚于乾,故子继父而不继母;理气互充于始而气以辅理于继,故动可以为君而出可以为守。借曰《坤》立而阳始生以为《震》,因推《坤》以先震,立静以君躁,则果有纯《坤》之一时也。有纯《坤》之一时,抑有纯《乾》之一时,则将有未有《乾》、未有《坤》之一时。而异端之说,由此其昌矣。②

“尸长子之责”,指《易·说卦传》所谓乾坤为父母,《震》为长男之说。长男承嗣了帝的性质,其体则理气交充,阴阳至足,无有或偏;其用则偏承乾父,以动为主。《复》卦承坤母,六阴尽而阳生,但《复》多象征人事之否尽泰来,非若《震》多象征天地万物之动的生机之不容已。但《震》为雷,迅雷之初震轰然势大,将散则缓而弱。《震》之九四为再震之象,故有缓弱泥滞之意。作为本体的帝则理气交充,动静互涵,始终健动不已。《震》为帝之长子,帝在则为储君,帝殁则继帝而立,为万物主。其为帝则彰显其理气调谐之性质,其为继则主要彰显以动为主,以气辅理的性质。故“动可以为君而出可以为守”。王夫之认为,老子就是因为先立一虚静之本体,故以静为动之主,以无为有之宗,不但导致理论上的有阴无阳、有坤无乾之时之存在,实践上也会出现弱丧、退守的结果。王夫之因之强调动的作用:

> 《震》承《乾》而《乾》生于《震》。震之出于帝,且与《乾》互建其功而无待于《乾》,奚况于《坤》之非统而何所待哉?是故始之为体,则理气均;继之为用,则气倍为功而出即为守。气倍为功,则动贵;出即为守,则静不足以自坚矣。建主以应变者,尚无自丧其匕鬯夫!③

这里“不丧匕鬯”切《震》卦卦辞“震惊百里,不丧匕鬯”,指震之盛者,百里皆惊。以此所象征之动为主而后感奋兴起,则可不失宗统之祭。这是王夫之对《震》的主宰地位的总结性说明。《震》出于帝,因而阴阳不偏废;《震》承于《乾》,因而在阴阳两者中更加强调动的主宰、统御作用。此中王夫之明确说《坤》非正统,即否定了道家“有生于无”、“静为躁君”之说。他强调的是,离开了本体的理气互充,动静互涵,就没有其生出者、继起者。而动静互涵中,更要重视动主宰静、激活静、带起静的主导作用。王夫之这里大张“动贵”之义,主

---

① 朱熹:《周易本义》,广州:广州出版社1994年版,第199页。

② 《船山全书》第一册,第948页。

③ 《船山全书》第一册,第949页。

张以动为主、以气带理,建立此原则作为应对一切的准则,这样才能尽宗子承祧之责,延续家国之慧命。

王夫之晚年在《内传》中,在对《震》何以“出可以守宗庙社稷,以为祭主”的解释中,对此义有更加深入的阐发:

> 凡人之情,怠荒退缩,则心之神明闭而不发,自谓能保守其身以保家保国,不知心一闭塞,则万物交乱于前,利欲乘之,而日以偷窳。唯使此心之几震动以出,而与民物之理,相为酬酢而不宁,然后中之所主,御万变而所守常定。孟子之以知言养气而不动其心者如此。嗣子定祚,而孽邪之党自戢,乃保其国而为神人之主,亦此道也。①

此中对《震》卦震动人心,使之醒觉奋励,免于荒怠退缩之意特别加以提揭。对当时一世人心皆晦否闭塞,物欲充塞,偷惰沉沦,不能奋发的现状心怀殷忧,主张有大震动,大刺激,大醒觉,然后心有主宰,历万变而常定。他的理想是既有震动、奋励之心,又重视物理、民事,两者相得益彰;理有心的震动而被激活,心有理的镇抚而避免狂荡;而动的、激励的心常为主这样的状态。这就是心与理“相为酬酢而不宁”。王夫之向往的是孟子知言养气得到的心有常主,心有大勇,屹立不动的大丈夫精神,认为是此时纾国难,扶倾圮,定人心,戢觊觎,振刷纲常,重建中华文化的当务之急。

在《内传》中对《震》卦象辞“洊雷震,君子以恐惧修省”一句的阐发中,王夫之也说:

> 君子之震,非立威以加物,亦非张皇纷扰而不宁,乃临深履薄,不忘于心,复时加克治之功,以内省其或失,震于内,非震于外也。内卦始念之忧惕为恐惧,外卦后念之加警为修省,象洊雷之叠至。②

“洊雷”者,频来之雷。《震》内外卦皆《震》,故有“洊雷”之象。面对迭至之雷,王夫之想到的仍是雷的震醒人心的作用。人心之醒,就要安定意志,反省政治上、文化上、人心上的得失,纠正造成亡国惨祸的诸多不足,变初始之忧惧恐慌为复来之修省警惕。这是甲申国变后国人何以自处的一个良方。

《内传》在解说《震》卦卦辞“震,亨,震来虩虩,笑言哑哑,震惊百里,不丧匕鬯”时也畅论此意说:

> 时方不宁,而得主以不乱,唯惊惧而必畅遂,当勿忧其可惧之形声,而但自勉于振作。……人莫悲于心死,则非其能动,万善不生,而恶积于不自知。欲相暱,利相困,习气相袭以安,皆重阴凝滞之气,闭人之生理者也。物或以因而任之,恬而安之,谓之为静。以制其心之动,而不使出与物感,则拘守幽暧而丧其神明,偷安以自怡,始于笑言而卒于恐惧。甚哉,致虚守静之说,以害人心至烈也!初几之动,恻隐之心介然发于未有思、未有为之中,则怠与欲划然分裂,而渐散以退。……王道尽于无逸,圣学审于研几。《震》之为用,贤知所以日进于高明,愚不肖所以救牿亡而违禽兽。非《艮》之徒劳而仅免于咎者所可匹矣。③

在此国家甫亡,民皆疑惧之时,以“不丧匕鬯”安定人心,谋求兴复之道;以“震惊百里”震破疑惧,发起信心,以为处国难之主,则能自勉而振作。此时最需要的是信心与行动。故就占易、学易而言,《震》、《巽》所代表的能动与介入最合时需,而与《艮》、《兑》所代表的止而不动、能言而不能行绝然不同④。前者所显现者为天地之动能,后者所显现者为万物融结之静态定体。故君子虽可效法此四者立体、致用,但当此天崩地坼、独握天枢与之争衡之时,动与入最为当务之急。定静与畏止是最应屏除、最可批评的。故王夫之这里大力抨击“心死”对人的能动性的否定。心死之人,其作为人的最本质的规定——能动性被放弃,人的各种善的基础因而丧失,恶行于不自觉间潜滋暗长,人为利欲相困,为习气相袭。此皆重阴凝滞之象,急需大震动、大兴起、大洗刷。老子的至虚守静之说,使人自我因循,自我躲避,自我销铄,恬然安之而不思进取,丧失了勇敢担当,奋励行动的气概。在明朝宗社虽墟,但仍投身于兴复之业的王夫之

---

① 《船山全书》第一册,第 413 页。
② 《船山全书》第一册,第 413 页。
③ 《船山全书》第一册,第 411 页。
④ 见《周易内传》之《巽》卦中对此四卦卦德的解说,《船山全书》第一册,第 453 页。

看来,老子的主静、主无的学说恰是“拘守幽暧而丧其神明”,是为“偷安以自怡”树立理论根据。故在明清之际需要激励奋迅的行动精神的时代要求下,老子的致虚守静之说害人至烈! 这就是王夫之亟亟表彰行动、表彰介入,亟亟批评老子之用心所在。他将《震》之卦辞“震,亨”解释为“天下之能亨者,未有不自震得,而不震则必不足以自亨也”,他赞成朱熹《本义》说“震有亨道”①,也就不难理解了。

Wang Fuzhi's Interpretation on *Wuwang* and *Zhen* Diagrams and his Concern for his Times

Zhang Xuezhi

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing*摇100871, *China*)

Abstract: This article is divided into two parts which review Wang Fuzhi's Interpretation on *Wuwang* and *Zhen* Diagrams. In his Interpretation on *Wuwang* Diagram, he emphasized the reality, the dialectic nature, and the complex process of existence, so as to criticize the theory about void and nothingness advocated by Buddhism and Taoism. In his Interpretation on *Zhen* Diagram, he emphasized the spirit of mutability represented by *Wuwang* Diagram, and the leading role mutability played in controlling, activating and guiding immutability in their interaction. Through analyzing the philosophical idea contained in the language of *the Book of Changes*, this article is intended to reveal how Wang upheld the spirit to build up confidence, assume the responsibility bravely, put his idea into practice, and strive for the restoration of the nation when the Ming Dynasty was dying and its people were in a panic.

Key words: Wang Fuzhi, *Wuwang* Diagram, *Zhen* Diagram, Buddhism and Taoism, mutability and immutability

(责任编辑摇摇刘曙光)

① 《船山全书》第一册,第 412 页。